

**Концепт «життєвого світу» в історико-соціологічній ретроспективі (теоретико-методологічні підходи першої половини XX століття)**

Зубарєв Олександр Сергійович – аспірант кафедри соціології Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна

Статья посвящена анализу трактовок концепта «жизненного мира» в историко-социологической ретроспективе. В частности, автор останавливается на теоретико-методологических подходах таких мыслителей, как Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Х. Ортеги-и-Гассета, которые представляют эвристическую ценность для социологического исследования феномена жизненного мира. Отмечается, что в современном обществе актуализируются этические трактовки этого концепта.

**Ключевые слова:** жизненный мир, повседневность, Другой, феноменология, структура жизненного мира

Стаття присвячена аналізу трактувань концепту «життєвого світу» в історико-соціологічній ретроспективі. Зокрема, автор зупиняється на теоретико-методологічних підходах Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Х. Ортеги-і-Гассета, які мають евристичну цінність для соціологічного дослідження феномену життєвого світу. Відмічається, що в сучасному суспільстві актуалізуються етичні трактовки цього концепту.

**Ключові слова:** життєвий світ, повсякдення, Інший, феноменологія, структура життєвого світу

The article is devoted to the analysis of interpretation of the concept «life-world» in historic-sociological retrospective. For instance, the author pays special attention to the methodological and theoretical approaches of such thinkers as E. Husserl, M. Heidegger, J. Ortega y Gasset, which has a heuristic value for the sociological research of the phenomenon of life-word. It is noticed that ethical interpretations of this concept are actualized in the contemporary society

**Keywords:** life-world, everyday, the Other, phenomenology, the structure of the living world.

*«Жизнь – всюду, в каждом мгновении, в котором обнаруживает себя тот или иной живущий субъект и которые измеряемы присутствующими объектами»  
Ж. Делёз «Имманентность: Жизнь...»*

Ретроспективний аналіз соціологічної теорії, особливостей її формування, тенденцій розвитку відноситься, як відомо, до компетенції фундаментальної соціології, яка є рефлексивним дослідженням соціологами власної дисципліни, зокрема, її можливостей відповідати на проблеми життя. Як зауважує Д. Рітцер [1], «метасоціологічні» дослідження є основою для висунення моделей будови соціологічного знання в цілому, вдосконалення вже існуючих теорій, створення нових і можуть стосуватися вивчення понять, методів, теорій, окремих сфер соціологічних досліджень.

Звернення до концепту «життєвого світу» актуалізоване тим, що дане поняття останнім часом все частіше зустрічається в соціологічних роботах, у той же час йому бракує визначеності. Так, ідеться про «життєвий світ» як такий, «життєвий світ сучасної людини»,

«життєвий світ дитинства», «життєвий світ пари похилого віку» тощо. Залишається достатньо нечітким і співвідношення між поняттями «життєвого світу» й «повсякдення», яке є не менш, а то й більше вживаним у соціологічному дискурсі. Окрім цього, мотивують до дослідження варіацій концепту «життєвого світу» в історико-соціологічній ретроспективі проголошувати «повороти» соціології до повсякдення [2] та екзистенціальної проблематики [3], перспективність застосування цього концепту в аналізі «нетиповості» [4] в різних її проявах, осмисленні феномену Іншого [5] і, в цілому, потреба прояснити методологічні основи вивчення світу, взятого в його значущості для людини.

Слід сказати, що «життєвий світ» є міждисциплінарним концептом, адже фігурує в філософських, соціологічних, психологічних студіях. Серед публікацій, в яких висвітлюється проблема інтерпретацій «життєвого світу», можна назвати монографію Т. Титаренко [6], присвячену життєвому світу особистості в психологічному вимірі, статті філософів В. Волкова [7], О. Савіна [8]. У соціологічному дискурсі до теми «життєвого світу» звертаються, як правило, у зв'язку з вивченням особистості в суспільстві (О. Злобіна [9], Л. Костюченко, Ю. Резнік [10]), дослідженням тих чи інших аспектів феноменологічної соціології (Й. Дреєр [11], Д. Фіонік [12]). Втім власне історія концепту «життєвого світу» в його реорганізаціях розкрита лише частково.

Отже, **мета** статті полягає в експозиції теоретико-методологічних підходів до «життєвого світу», які сформувалися в першій половині ХХ століття. Ми розглянемо концептуальні підходи до «життєвого світу» Е. Гуссерля, якому належить авторство даного концепту, М. Гайдеггера та Х. Ортеги-і-Гассета, підходи яких, як правило, не розглядаються детально, хоча їх соціологічна інтерпретація має безперечну евристичну цінність, та А. Шюца, який відкрив проблематику «життєвого світу» для соціології.

Концепт «життєвого світу» (Lebenswelt) був висунутий німецьким філософом Е. Гуссерлем у зв'язку з констатацією кризи європейської науки<sup>1</sup>. Основну причину цієї кризи Е. Гуссерль вбачав в тому, що безсумнівний прогрес «галілеївської науки», тобто науки Нового часу з її ідеалами істинності та об'єктивності, призвів до онтологізації чисто методологічних вимог науковості, наслідком чого стала втрата наукою її життєвого людського смислу [14, с.368]. Виник так званий «фізикалістський об'єктивізм» згідно з яким те, що допускає можливість вивчення науковими методами (може бути обчислене, верифіковане і.т.д.) існує реально й

---

<sup>1</sup> Щоправда, як стверджує І. Касавін, термін «життєвий світ» був запроваджений у філософію раніше, ще до початку ХХ століття, і спорадично використовувався в філософії прагматизму У. Джеймса, а також німецькими авторами: філософом та соціологом Г. Зіммелем, протестантським філософом Е. Трельчем та представником «пізнього ідеалізму» Р. Ойкеном [13]. Однак феноменологічна історія цього терміну та його широке використання починається у зв'язку з виходом робіт Е. Гуссерля, який до даної проблематики схиляється від початку 1916 р., а вже у «Картезіанських роздумів» (1931 р.) та «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології» (1936 р., повний текст виданий в 1954 р.) поняття «життєвого світу» стає основоположним.

об'єктивно, заслуговує на увагу, все ж інше, по суті, весь феноменальний світ людського буття, наповнений кольорами, звуками, запахами, а не молекулами й частотами, інтерпретується як результат суб'єктивних і наївних людських вірувань та уявлень [14, с.368]. Спираючись на таку світоглядну позицію як природничі, так і натуралістично орієнтовані соціальні науки створюють картину світу, позбавлену людської присутності [15, с.110]. Точка ж зору трансцендентального суб'єктивізму, що виступає альтернативою фізикаліському об'єктивізму, згідно з якою ми можемо говорити лише про відносну істину, вносить в науковий світогляд скептицизм та релятивізм – симптоми його кризи – і також є неприйнятною для Е. Гуссерля [14, с.370]. В якості шляху до виходу з кризи Е. Гуссерль пропонує проект трансцендентальної феноменології, в основі якого лежить вчення про феноменологічну редукцію – метод, який дозволяє виявити область абсолютних істин<sup>2</sup> [14, с.373]. У результаті феноменологічної редукції дослідженню підлягають не трансцендентні свідомості об'єкти, існування яких сумнівне, а інтенціональні об'єкти, феномени, існування яких як таких аподиктичне [14, с.378]. Окрім цього, якщо космос «фізикаліського об'єктивізму» децентрований, то космос інтенціональних об'єктів має центром трансцендентального суб'єкта, а відтак, інтенціональні об'єкти можуть бути розглянуті як розташовані ближче чи далі від суб'єкта з точки зору просторовості, часовості, зацікавленості тощо<sup>3</sup> [14, с.379]. До трансцендентальної феноменології, вважав Е. Гуссерль, ведуть два альтернативні шляхи, перший – від життєвого світу, другий – пролягає через критичне переосмислення сучасної йому психології.

Е. Гуссерль не дав чіткої дефініції «життєвого світу», а тому дослідники його творчості, як правило, або ж наводять конотації даного поняття, які трапляються в текстах Е. Гуссерля, або ж пропонують певне узагальнене визначення «життєвого світу», в тому числі через перелік його основних характеристик. Так, Н. Мотрошилова [16] наводить такі описові визначення «життєвого світу», що зустрічаємо в Е. Гуссерля: «єдиний дійсний світ»; «дійсний конкретний навколишній світ (Umwelt), в якому ми живемо, ґрунт і горизонт і теоретичної, і позатеоретичної практики»; «постійно переданий, що постійно має значення заздалегідь сущого», «універсум сущого». Цей «дійсний конкретний навколишній світ», проте, усе ж не просто світ, а «духовне утворення в нас і в нашому історичному житті». У цьому сенсі ми можемо говорити про життєвий світ греків, китайців, австралійських аборигенів тощо, маючи на увазі їх уявлення про світ, які є предметом не природознавства, а феноменології.

Як зазначає Л. Іонін, для життєвого світу характерний ряд особливостей. По-перше, безпосередня очевидність, інтуїтивна достовірність його феноменів, що розуміються та приймаються індивідом як такі, тобто суб'єктивна достовірність. По-друге, суб'єктивність

<sup>2</sup> Проблема пошуку області абсолютних істин, які би могли слугувати аподиктичною базою всіх наук і філософій, була центральною для Е. Гуссерля від початку його філософської кар'єри [14, с.372].

<sup>3</sup> Ця ідея стала основною для розробки соціологічної концепції релевантності А. Шюца.

«життєвого світу» – це «анонімна» суб'єктивність. Її зміст визначається не активністю суб'єкта, а наявними в сфері суб'єктивності феноменами світу, як суб'єктивними, так й інтерсуб'єктивними. По-третє, «життєвий світ» становить ціле, оскільки саме в цілому він виступає як дещо самоочевидне [15, с.110]. Характеризуючись, таким чином, безпосередньою очевидністю феноменів, «анонімною» суб'єктивністю, цілісністю «життєвий світ»: а) є основою для всіх наукових ідеалізацій; б) це культурно-історичний світ, яким він є в уявленнях спільнот на різних етапах історичного розвитку, в) це проблемне поле, яке не тематизується ні природною людською дослідницькою настановою, ні настановою об'єктивіської науки; г) має апіорні структурні інваріанти (просторовість, часовість, каузальність, інтерсуб'єктивність і. т. д.), на основі яких можливе формування наукових абстракцій, вироблення наукової методології; д) є релятивним [17]. Зрозуміло, що така кількість конотацій не могла не вплинути на подальші різночитання даного концепту.

Що стосується «узагальнених» визначень «життєвого світу», то їх запропоновано достатньо багато. Одне з таких визначень акцентує на тому, що дане поняття запроваджене Е. Гуссерлем для «означення світу, взятого в його значущості для людини, горизонту людських потреб, турбот, цілей, дій, взаємин і бажань втілюваних тою чи іншою мірою й в тій чи іншій формі в предметах, реаліях і зв'язках людської культури. Життєвий світ розглядається мислителем як універсум анонімно сформованих суб'єктивно-співвідносних витворів, відносин, процесів тощо, апіорних щодо розмаїття свідомих, зокрема, наукових схематизацій людської діяльності й мислення й утворюючих смислові підвалини науки» [18, с.221].

Втім, як стверджує німецький дослідник У. Клесгес, варто розрізняти «життєвий світ в широкому значенні» чи «в повній конкретності», що включає в себе всі науки й спеціальні «професійні практики», та «життєвий світ у вузькому значенні» тобто той пласт життєвого світу, який лежить в основі наук та інших «професійних практик», які утворюють «особливі світи», що опосередковані специфічними цілями й недоступні прямому осягненню [7, с.18], [15, с.110]. У широкому значенні «життєвий світ» виступає як гранично загальна філософська категорія, у вузькому ж – протиставляється не тільки світу об'єктивних наук, але й всім «професійним практикам» та їх корелятам, «закритим світам» (Sonderwelten) [7, с.18]. Гуссерліанська ідея множинності світів, разом з ідеями У. Джеймса про множинні реальності, заклала основи концепції кінцевих областей значень А. Шюца, яка набула певної популярності як один із методологічних інструментів феноменологічної соціології<sup>4</sup>.

До речі, А. Шюц, присвятивши питанню внеску Е. Гуссерля в соціальні науки окрему статтю, резюмує, що цей внесок полягає не в спробі конструювання трансцендентальної

---

<sup>4</sup> Погляд на соціальну реальність як множинність світів поділяють й сучасні французькі дослідники Л. Болтанські та Л. Тевено [21].

інтерсуб'єктивності в межах редукованої егологічної сфери (яка, по суті, не вдалася), не в дослідженні емпатії як основи розуміння чи інтерпретації спільнот і суспільств як інтерсуб'єктивностей більш високого порядку, а саме в багатстві аналізу проблематики «життєвого світу» [19, с.159]. Та варто сказати, що Е. Гуссерль усе ж до кінця залишався зануреним у проблеми, які стосувалися філософії свідомості. Деякою мірою сама трансцендентальна феноменологія Е. Гуссерля бачиться «закритим світом», безнадійно відірваним від життя та його викликів. Можливо саме тому Е. Левінас, безпосередній учень Е. Гуссерля, а також М. Бахтін [20] прочитують концепт «життєвого світу» вже в етичному вимірі.

Поворот до осмислення фундаментальної онтологічної структури буття-в-світі, розпочатий Е. Гуссерлем, у повній мірі здійснюється М. Гайдеггером у праці «Буття та час» (1927). Аналітика повсякденного буття, представлена в цій праці, розглядається В. Волковим, О. Хархордіним [21] як одне з джерел теорії практик у сучасній соціологічній теорії. На нашу думку, цілком доречно буде торкнутися концептуалізації повсякдення М. Гайдеггера, адже поняття «життєвого світу» та «повсякдення» достатньо часто ототожнюються.

Якщо класична концепція істини трактує її як відповідність між фактом реальності й нашим знанням про цей факт, то М. Гайдеггер у роботі «Про сутність істини» (1930) ставить питання дещо інакше: в якому саме місці відбувається це співвіднесення, адже факт належить матеріальному світу, а знання – ідеальному? М. Гайдеггер те місце, де розгортається суб'єкт-об'єктна діалектика, називає поетично – «просвіток буття» [21, с.46],[18, с.642]. Істина, відтак, розуміється ним не як відповідність між словом та ділом, знанням про факт та самим фактом, а ґрунтовніше, як передумова для співвіднесення знання про факт та факту, слова та діла, як «несокритість»<sup>5</sup> [21, с.47]. Як стверджують В. Волков та О. Хархордін, аналітика повсякденного буття М. Гайдеггера, ґрунтована таким розумінням істини, дає можливість описати структуру реальності людини, яка «вписана» в свій буденний світ.

М. Гайдеггер розпочинає свій аналіз зі «світу повсякденного оперування», який є «поводженням (Umgang) з всередині-світовим-сущим», тобто не викликає проблем, не стає предметом рефлексії, є тим, що існує до того, як бути осмисленим. Цей стан непомітної практичної «вписаності» в життя М. Гайдеггер називає «підручність» (Zuhandenheit), яку слід відрізнити від суми предметів і речей, оскільки вони не є перше, що з'являється. Окрім цього підручне передбачає комплекс того, що непомітно та вміло задіяне в повсякденному оперуванні, «устаткування ситуації» [с.51]. Якщо феномени, які раніше не помічалися й були неproblemатичною даністю, стають помітними, то підручність переходить в статус «наявності»

---

<sup>5</sup> Переклад даного поняття даємо за Т. Возняком [22].

(Vorhandenheit). М. Гайдеггер виділяє три модуси переходу підручного в наявне: поломка підручного, відсутність, настирливість [21, с.52-53]. До речі, останній з виділених модусів видається особливо актуальних у зв'язку з такою характеристикою сучасності, як «тиранія моменту», про яку пише Т. Еріксен [5, с.87].

Якщо А. Шюц використовує поняття суб'єкта в своїх дослідженнях повсякденного життєвого світу, то для М. Гайдеггера воно є неприйнятним. Згідно М. Гайдеггера не суб'єкт, не агент і не актор є основною фігурою повсякдення, а Dasein, «ось-буття», або «при-сутність». Як пишуть В. Волков та О. Хархордин, Dasein – це поводження з підручним, що стурбувалося, коли людина не виділяє себе з повсякденного життя. Це таке існування, про яке можна тільки сказати, коли ми його раптом усвідомлюємо, що воно є «ось тут» й «ось так» [21, с.53]. Людина в модусі Dasein, яка вписана в непроблематичні практики повсякдення, зовсім не є центром світу як у трансцендентальній феноменології Е. Гуссерля, вона знаходиться лише при розгортанні сущого. Більше того, автором повсякденної поведінки Dasein є не Я і не суб'єкт, а «інші», «люди взагалі» [21, с.55], адже, як правило, в повсякденних ситуаціях кожен з нас діє так, як діють всі нормальні люди. Реальним суб'єктом повсякдення, отже, виступає не Dasein, а колективно-безособове начало – das Man [21, с.56]. У другій частині «Буття та часу» М. Гайдеггер розмірковує над тим, як стати «автентичною» особистістю, реалізуючи вибраний «проект себе» [21, с.57]. Питання «автентичності» існування особистості в соціумі стає наріжним і для Х. Ортеги-і-Гассета, якому належить одна з екзистенціальних трактовок концепту «життєвого світу».

Х. Ортега-і-Гассет у своїй найбільш соціологічній роботі «Людина і люди» (1927) пропонує виходити з розуміння життя як радикальної (від лат. radix – корінь) реальності, яка передує всім іншим як умова їх виявлення. Виходити з життя як радикальної реальності, означає, на думку Х. Ортеги-і-Гассета, опинитися по ту сторону суперечки між ідеалізмом і реалізмом, адже в житті однаково реальні й людина, й світ [23, с.520]. Для життя характерними є такі ознаки: 1) життя у власному розумінні цього слова – це життя кожного, розглянуте з середини самого себе, тобто завжди «моє», «особисте життя»; 2) життя – це з необхідністю життя в певних обставинах, в яких людина приречена діяти й діяти певним чином; 3) обставини, однак, як і структури в соціології Н. Лумана, не тільки обмежують, але й надають можливості, варіанти дій. Саме тому життя – це перманентний вибір свого буття, того ким бути наступної миті, його невід'ємним атрибутом є свобода; 4) життя непередаване, ніхто інший не може замінити нас у виборі власної справи, а відтак, людина повністю відповідальна за вчинене [23, с.517]. Як певна прагматична реальність – це «все важливе» [23, с.520].

Х. Ортега-і-Гассет, по суті, звертає нашу увагу на закладену в понятті «життєвого світу» єдність життя, або Я, та світу, або обставин, в яких воно розгортається. При цьому світ, в якому

розгортається життя, виступає як реальність прагматична, практична, певна система значимостей, важливих і насущних справ. Це основний принцип його (світу) архітекτονіки. «Що стосується складових життєвого світу, – пише Х. Ортега-і-Гассет, – то вони суть тільки те, що вони суть у моєму житті й для мене, а зовсім не для самих себе й в собі» [23, с.520]. З одного боку, вони правлять людині в якості інструментів, засобів для досягнення цілей, а, з іншого боку, заважають їй як перешкоди, перепони, труднощі, тобто виступають прагматичними реальностями [23, с.520]. Цей світ, в якому ми живемо й постійно зустрічаємося з речами, які щось значать для нас, – «значимими об'єктами» в термінології Г. Блумера, – має складну структуру. Як зазначає Х. Ортега-і-Гассет, до дійсної «присутності» того, що становить частину речі, додається те, що не присутнє, а тільки «спів-присутнє» (термін Е. Гуссерля). Оскільки знання про спів-присутнє є для нас звичним, буденним, то можна виділити й пару «наявне та звичне», маючи на увазі, що присутнє дане нам як наявне, а спів-присутнє як звичне. Отже, по-перше, життєвий світ складається з речей, які чи присутні чи спів-присутні, по-друге, речі в життєвому світі не дані нам поодиноці, а з'являються на певному тлі, який можна інтерпретувати як горизонт, по ту сторону якого знаходиться відсутня, прихована частина світу [23, с.523-524]. По-третє, життєвий світ кожної людини – це перспектива, в якій все розташоване «ближче», «далі», «справа» чи «зліва» тощо від «тут» її тіла. [23, с.529]. По-четверте, життєвий світ не є чимось невіпорядкованим, а організований у «прагматичні поля», або «поля справ і значимостей», як-то, наприклад, світи релігії, політики, мистецтва, науки. Кожна річ, яка трапляється нам у життєвому світі, може бути віднесена до одного або декількох таких полів [23, с.535]. Відштовхуючись від таких доволі широких узагальнень стосовно структури життєвого світу, Х. Ортега-і-Гассет переходить до проблеми конституювання соціального.

Як уже зазначалося, з точки зору Х. Ортеги-і-Гассета життя є радикальною реальністю, яка іманентна собі й очевидна для Я в його самотності, життя – це завжди «моє життя», «мій світ», а отже, це реальність першого порядку, найбільш очевидна і відчутна. По відношенню ж до «мого життя» людське життя Іншого латентне та гіпотетичне, це реальність другого порядку, яка трансцендентна «моєму життю». Тобто для Я інше Я ніколи не є доступним повністю, а виступає як квазі-Я, спів-присутність якого виявляється через багатство тілесної експресії Іншого<sup>6</sup> [19, с.154], [23, с.545]. Правда, в повсякденному житті ми не замислюємося над

---

<sup>6</sup> А. Шюц звертає увагу на те, що як для Х. Ортеги-і-Гассета, так і для Е. Гуссерля присутність тіла Іншого вказує на спів-присутність Я. Втім Х. Ортега-і-Гассет піддає критиці спробу Е. Гуссерля збагнути Іншого як «інше Я» (alter ego) за допомогою проєкції за аналогією, тобто шляхом переносу характеристик власного тіла на тіло Іншого, висуваючи два аргументи: по-перше, ми спостерігаємо лише зовнішність тіла Іншого, тоді як своє тіло нами сприймається «зсередини», відтак, різниця між Я та Іншим не зводиться до різниці перспектив «тут» (hic) і «там» (illic), по-друге, дана процедура вповні неможливе, якщо Я чоловік, а Інший – жінка [19, с.154]. Останній аргумент свідчить, що Е. Гуссерль проводив свій аналіз в межах феноменологічно редукованої сфери.

питанням, наскільки реальними є вторинні реальності, в тому числі й реальність Я Іншого, оскільки перебуваємо в природній настанові, якщо використати загальновідомий феноменологічний термін [19, с.154]. Цей факт відкриває широке поле проблематики розуміння життєвого світу Іншого, можливостей такого розуміння, його меж, методів тощо.

Фігура Іншого, за якою криється людське життя, кардинальним чином ускладнює архітекτονіку життєвого світу, адже на відміну від мінералів, рослин, тварин, один соціалізований індивід здатен відповідати діям Іншого, вступаючи в специфічні відносини взаємності з ним [23, с.539], [19, с.154]. Це і є перший фундаментальний факт конституювання соціального згідно Х. Ортеги-і-Гассета. І попри те, що радикальна реальність кожного з нас залишається недоступною для інших, стає можливим існування спільного для всіх світу, який не належить жодному з нас, а виступає об'єктивним, або гуманізованим світом, що відповідає у Х. Ортеги-і-Гассета суспільству. У цьому світі Інший є передусім абстрактним Він, який згодом може бути перетворений в Ти, що означатиме встановлення близьких відносин. В анонімності висловлювань «дехто», «люди», «робити як зроблено» втілюються різноманітні форми колективності, як-то держава та інші соціальні інститути [23, с.609-613], [19, с.155].

Хоча Х. Ортега-і-Гассет називає свою концепцію соціологічною, усе ж введення концепту «життєвого світу» в соціологічний дискурс, як правило, пов'язується з іменем А. Шюца, який опираючись передусім на ідеї Е. Гуссерля та М. Вебера, висунув власну версію розуміючої соціології, намагаючись поновити зв'язок абстрактних наукових понять зі світом повсякдення.

У роботі «Розмірковування про систему релевантності» А. Шюц зазначає: «У будь-який момент свого існування я знаходжу в своєму розпорядженні знання певного сектору універсуму, який в природній настанові я коротко називаю «моїм світом» [19, с.334]. Цей світ, що ґрунтується на ідеалізаціях «І-так-далі» та «Я-можу-завжди-знову» здатен до розширення, наприклад, внаслідок появи чогось нового, він з необхідністю відкритий універсуму, який є «зовнішнім» горизонтом життєвого світу. Можливість вийти за межі життєвого світу належить до онтологічної ситуації людського існування [19, с.334].

Життєвий світ, роз'яснює А. Шюц, «відкритий» у декількох вимірах. Просторово він відкритий всім об'єктам довколишнього універсуму, – і тим, що в межах, і тим, що за межами реальної та потенційної досяжності. У темпоральному вимірі життєвий світ відкритий як минулому, так і майбутньому, адже ми сприймаємо цей світ як існуючий до нашого народження й який буде продовжувати існувати після нашої смерті. З точки зору рівнів реальності, чи кінцевих областей значень, життєвий світ також відкритий, адже нам як потенційно, так і реально доступні світи роботи, сну, наукового теоретизування тощо, для яких властиві різні ступені напруженості свідомості. У соціальному вимірі життєвий світ відкритий у



тому сенсі, що включає в якості важливого аспекту для нашого сприйняття життєві світи наших сучасників (Mitwelt), попередників (Vorwelt), наступників (Folgewelt). Однак не дивлячись на відкритість життєвого світу в усіх цих вимірах, він сприймається кожним з нас як світ, з яким ми достатньо знайомі чи можемо бути знайомі, для того, щоб у ньому жити. Це світ визначуваної невизначеності, тотальна сума всіх обставин, вибраних і визначених нашою біографічною ситуацією [19, с.344-345].

Рефлексії А. Шюца дозволяють аргументовано розрізняти поняття «життєвого світу» та «повсякдення». Життєвий світ, як бачимо, позначає в А. Шюца світ феноменального людського буття в цілому, «універсум життя», який включає в себе різні кінцеві області значень. Повсякдення ж розглядається як одна з кінцевих областей значень у цілісності життєвого світу, хоча й верховна. Як підкреслює А. Шюц, «світ повсякденного життя», або «повсякденний життєвий світ» – це інтерсуб'єктивний світ, який існував задовго до нашого народження, його переживали та інтерпретували наші попередники як світ організований. Будь-яка інтерпретація цього світу базується на запасі попередніх його переживань – як наших власних, так і переданих нам від наших батьків та вчителів, – який функціонує в якості схеми співвіднесення в формі «наявного знання». Повсякденний життєвий світ спільний для нас усіх, до нього ми відчуваємо не теоретичний, а у вищій мірі практичний інтерес. Світ повсякдення – це і сцена, і об'єкт наших дій і взаємодій [19, с. 402-403]. В іншому варіанті дефініції цього поняття А. Шюц акцентує увагу на неминучій та регулярній повторюваності, з якою люди беруть участь у повсякденному життєвому світі та на унікальності повсякденного життєвого світу як простору комунікації в порівнянні з іншими областями реальності. Ще в одному визначенні повсякденний життєвий світ тлумачиться як непроблематична проста даність, що сприймається без сумніву в природній настанові нормальною дорослою людиною в стані неспання [24, с.84-85]. Останнє твердження, до речі, достатньо провокаційне, адже елімінує з життєвого світу дітей, а також індивідів, чия «нормальність» ставиться суспільством під сумнів.

Незважаючи на те, що значення ідей А. Шюца для соціології беззаперечне, адже без них важко собі уявити концепції повсякдення П. Бергера та Т. Лукмана, Г. Гарфінкеля, І. Гофмана, А. Сікурела, П. Штомпки, тим не менш сьогодні в сторону соціальної феноменології А. Шюца лунає все більше критичних зауважень. Так, Д. Фіонік [12] вважає, що єдиного для всіх повсякденного світу просто не існує й варто говорити не про повсякденні світи, а про повсякденні дискурси. Впадає в очі також певна нормативність, присутня в роботах А. Шюца, а також абстрактність та соціальна пасивність, успадковані від Е. Гуссерля, з яким А. Шюца пов'язує набагато більше, ніж з М. Вебером.

Наприкінці зазначимо, що проведений ретроспективний аналіз інтерпретацій концепту «життєвого світу», які склалися в першій половині XX століття, показує їх значні відмінності й

разом з тим єдність в збереженні інтенції до розкриття значення світу, взятого в його значущості для людини, в якому вона присутня й присутня повною мірою. У той же час спостерігається певна абстрактність у феноменологічних трактуваннях «життєвого світу», виходить так, що чим більше в концепції феноменології, тим менше в ній етики. Проблеми ж сучасності актуалізують саме етичне прочитання концепту «життєвого світу», яке не елімінує соціолога-дослідника зі соціального світу, що ним вивчається, а навпаки, міцніше вкорінює й мотивує до вчинку в його відповідальності.

### Список використаної літератури

1. Ритцер Дж. Современные социологические теории / Дж. Ритцер – 5-е изд. – СПб.: Питер, 2002. — 688с. – (Серия «Мастера психологии»).
2. Штомпка П. В. В фокусе внимания повседневная жизнь. Новый поворот в социологии / П.В. Штомпка // Социологические исследования. – 2009. – № 8. – С.3-13.
3. Мельников А. Экзистенциальный поворот в современной социологии / А. Мельников // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2011. – № 2. – С.160-177.
4. Ярская-Смирнова О. Социокультурный анализ нетипичности / О. Ярская-Смирнова. – Саратов: СГТУ, 1997. – 272с.
5. Сорока Ю. Свої, чужі, різні: соціокультурна перспектива сприйняття Іншого: монографія / Юлія Сорока. – Х.: ХНУ імені В. Н.Каразіна, 2012. – 332с.
6. Титаренко Т.М. Життєвий світ особистості: у межах і за межами буденності / Т.М. Титаренко. – К.: Либідь, 2003. – 376с.
7. Савин А. Жизненный мир и измерения его историчности в трансцендентальной феноменологии / А. Савин // Вестник СамГУ. – 2006. – №10/1 (50). – С.15-22.
8. Волков В.Н. Человек и его жизненные миры [Электронный ресурс] / В.Н. Волков. – Режим доступа: <http://publishing-vak.ru/file/archive-philosophy-2012-1/1-volkov.pdf>
9. Злобіна О. Особистість як суб'єкт соціальних змін / О. Злобіна. – К.: Інститут соціології НАН України, 2004. – 400с.
10. Костюченко Л.Г. Введение в теорию личности: социокультурный подход: Учебное пособие для вузов / Л.Г. Костюченко, Ю.М. Резник – М.: Независимый институт гражданского общества, 2003. – 272с.
11. Дреер Й. Трансценденции жизненного мира и их преодоление посредством знаков и символов / Й. Дреер // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2011. – № 3. – С.3-26
12. Фіонік Д. Повсякденні світи та повсякденні дискурси / Д.Фіонік // Соціальні виміри суспільства. Збірник наукових праць. Випуск 5. – К., 2002. – С.98-106.

13. Энциклопедия эпистемологии и философии науки [Электронный ресурс] / [сост. и общ. ред. И.Т. Касавин]. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009. – Режим доступа: [http://epistemology\\_of\\_science.academic.ru/473/наука\\_и\\_жизненный\\_мир#sel](http://epistemology_of_science.academic.ru/473/наука_и_жизненный_мир#sel)
14. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль // Пер. с нем. Д. В. Складнева. – СПб.: Владимир Даль, 2004. – 399с.
15. Ионин Л.Г. Понимающая социология: историко-критический анализ / Л.Г.Ионин. – М.: Наука, 1979. – 208с.
16. Новая философская энциклопедия: в 4 т. [Электронный ресурс] / [предс. научно-ред. совета В.С. Степин]. – Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. – Режим доступа: <http://iph.ras.ru/enc.htm>
17. Новейший философский словарь [Электронный ресурс] / [сост. А.А. Грицанов]. – Научное издание. – Минск: В. М. Скакун, 1999. – Режим доступа: [http://www.e-reading-lib.com/chapter.php/149350/447/Gricanov\\_-\\_Noveiishiii\\_filosofskiii\\_slovar'.html](http://www.e-reading-lib.com/chapter.php/149350/447/Gricanov_-_Noveiishiii_filosofskiii_slovar'.html)
18. Філософський словник соціальних термінів [під загальною ред. В.П. Андрущенка]. – Х.: «Корвін», 2002. – 672с.
19. Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц; пер. с нем. и англ. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004.–1056с. – (Серия «Книга света»).
20. Бахтин М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Философия и социология науки и техники: Ежегодник 1984–1985 гг.–М.,1986.–С.82–160.
21. Волков В. Теория практик / В. Волков, О. Хархордин. – Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. – 298с.
22. Гайдеггер М. Буття у околі речей [Електронний ресурс] // Возняк Т. Тексти та переклади. – Харків, 1998. – Режим доступу: <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perekl/kn3-heid2.htm>
23. Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды / Х. Ортега-и-Гассет // Пер. с исп. Сост., предисл. и общ. ред. А. М. Руткевича. — М.: Издательство «Весь Мир», 1997. – 704с.
24. Абельс Х. «Интеракция, идентичность, презентация. Введение в интерпретативную социологию» / Х. Абельс; пер. с нем. яз. под общей редакцией Н.А. Головина и В.В.Козловского. – Издательство «Алетейя» (СПб.), 2000 – 272с.

